

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,
2008, enero-junio, vol. LXIII, n.º 1,
págs. 17-36, ISSN: 0034-7981

De las Crónicas de Indias a Malinowski, o de la influencia (menospreciada) de los textos en el trabajo de campo

From the Chronicles of the Indies to Malinowski Or, On the (Underrated) Influence of Texts in Fieldwork

FERMÍN DEL PINO DÍAZ

Grupo de Investigación "Antropología Comparada de España y América (ACEA)"
Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, Madrid

RESUMEN

El autor define la identidad disciplinar antropológica desde la lectura y escritura colectiva de textos etnográficos, en diálogo con el trabajo de campo y la recolección personal de información. Enfatiza el eje dialéctico entre textos propios y ajenos, para desencadenar la conciencia de autor, y lo relaciona con el contexto histórico global y local, en que se desenvuelve la práctica antropológica. Hay referencias múltiples a escenarios históricos de la disciplina, con énfasis particular en la literatura hispánica y americana.

Palabras clave: Crónicas de Indias, Malinowski, Lectura, Escritura, Autoría, Contexto colonial.

SUMMARY

The author defines the identity of anthropology as a scholarly discipline on the basis of the collective reading as well as writing of ethnographic texts, in a dialogue with fieldwork and with the personal gathering of information. He stresses the dialectic axis running between one's own and others' texts in awakening the anthropologist's consciousness, connected with the local as well as global historical contexts that permeate the anthropological practice. The reader will find a number of references to past junctures of the discipline, emphasis being laid on the Spanish and American literatures.

Key Words: Chronicles of the Indies, Malinowski, Reading, Writing, Authorship, Colonial Context.

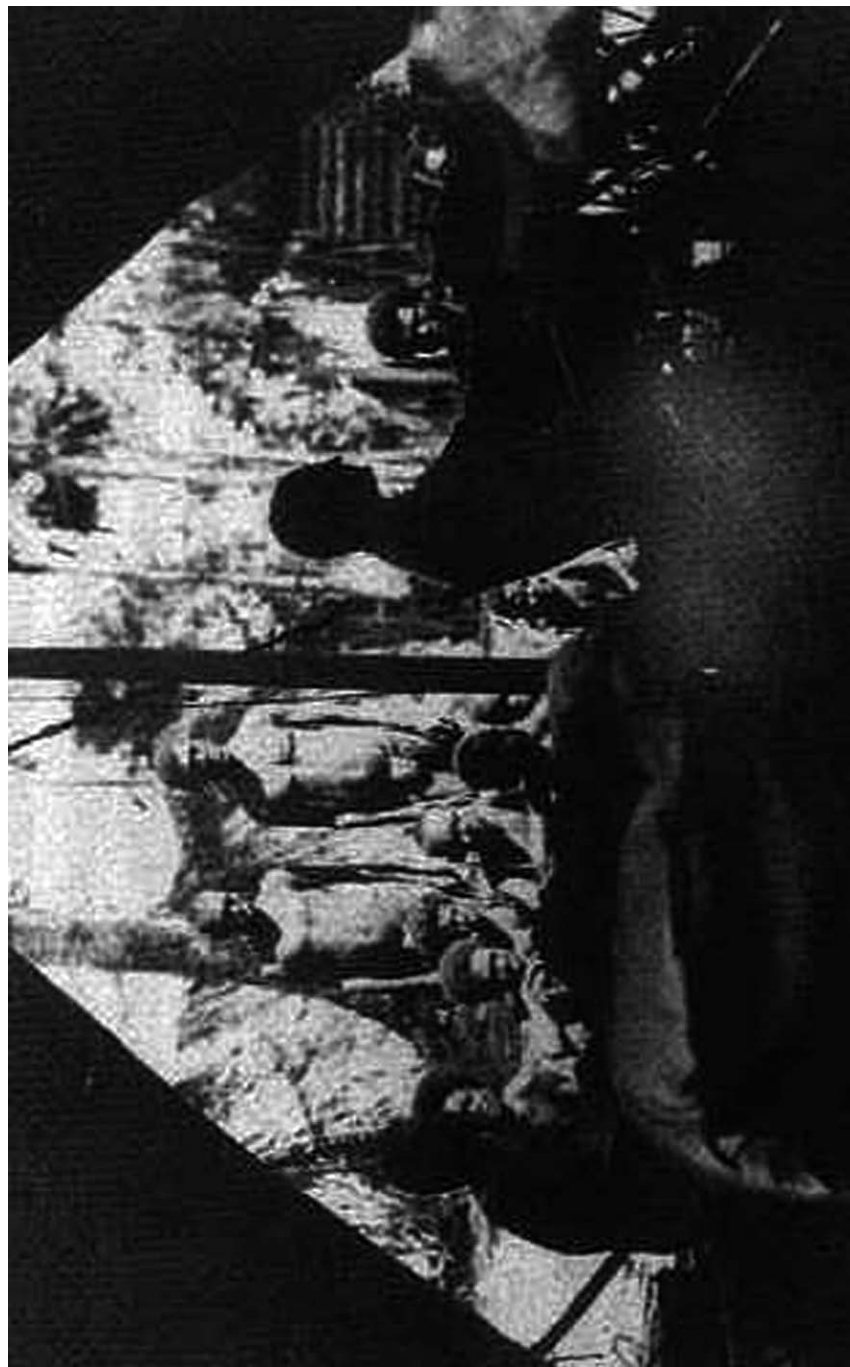


FIG. 1: Malinowski en su tienda de campaña.

LAS CRÓNICAS DE INDIAS COMO PARTE DE MI HISTORIOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

Puesto que se trata en esta ocasión de relevar la posición del autor en la obra, debo comenzar diciendo que mi propia 'praxis' antropológica ha condicionado inevitablemente la elección del tema monográfico (que coordino) —la reflexividad del sujeto sobre el objeto— y naturalmente también el tema de mi disertación en él —la relevancia de los textos en el trabajo de campo. Efectivamente, mi dedicación a la historia antropológica (al análisis de textos etnográficos ajenos) fue tan temprana al menos como mi propia iniciación al trabajo de campo. La obtención de una Diplomatura en antropología culminó en 1967 con un trabajo de campo iniciático en los Pirineos (en el pueblo de Gistaín, Huesca), estudiando el fenómeno de la migración de las jóvenes mujeres de la aldea a la ciudad: pero mi doctorado subsiguiente (1968-75) se centró en examinar las crónicas de Indias como material etnográfico. No obstante, volví a combinar con mi tesis 'literaria' otra inmersión etnográfica llevando a cabo al mismo tiempo, durante el período largo en que la realicé, un trabajo de campo de un año —distribuido en tres campañas— en Madre de Dios (selva peruana meridional, frontera con Brasil y Bolivia) sobre la migración a la zona de campesinos serranos.

No tardaría en imponerse el tema historiográfico como área prioritaria de mi investigación, tras las inevitables dudas iniciales, y puede decirse que terminé interesándome más en los antropólogos que en la antropología misma, es decir, en el estudio de comunidades y problemas comunitarios. No diré que no sufriera alguna crisis de identidad profesional —como ha ocurrido con muchos de los que hemos optado por el archivo y los manuscritos en este gremio de 'hombres de laboratorio' y campo—, pero afortunadamente para mi nueva identidad historiográfica, la historia de la profesión antropológica ha constituido siempre una parte no desdeñable de su mismo proceso formativo. Particularmente ocurrió en la España de los años 60, en que esta disciplina nos venía propuesta con cierta presión extranjera —tanto desde las universidades europeas como de las americanas—, y teníamos necesidad de buscar en el pasado ancestros de mérito que nos compensasen de la ausencia real y cotidiana de maestros profesionales. Fuera del caso de don Julio Caro Baroja, formado con historiadores del mundo antiguo —hispanos o extranjeros— y luego confirmado como antropólogo en breves estancias en Oxford o Washington, la mayor parte de los antropólogos hispanos de mi generación nos educamos con profesores extranjeros (cuento entre éstos a aquellos maestros hispanos formados en el exterior, como Esteva, Lisón...). Por tanto, si queríamos 'nacionalizar' la disciplina, debíamos acudir al pasado, y eso es lo que nos llevó a muchos a

rebuscar ancestros entre los numerosos cronistas de Indias, entre los viajeros y filósofos ilustrados, o entre nuestros románticos y regeneracionistas.

También yo pasé por este sarampión necesario para mi identidad gremial, aunque la enfermedad me duró tanto que devino una especialidad historiográfica, enriquecida con alguna sofisticación metodológica. Tras esta fase aquejada de ‘precursitis’ (seleccionando grandes autores para el panteón de antropólogos ilustres: Acosta, expedición Malaspina, generación del 98 y seguidores de Joaquín Costa, Exilados ilustres del 39, etc.), vino un período de preocupación metodológica que adquirió tintes teóricos sucesivamente más sofisticados: desde el ‘externalismo’ —como se decía en los 60 para referirse al contexto histórico de la ciencia— de la antropología colonialista, desarrollado en mi tesis doctoral, me vi trasladado hasta el posterior ‘historicismo’ aprendido del reconocido maestro americano George W. Stocking, que fue finalmente matizado con una valoración especial de las minorías culturales en la antropología, bajo la cual dirigí algunas investigaciones doctorales en el CSIC y algún proyecto de investigación financiado oficialmente.

Es por esta senda progresivamente ‘internalista’ como me han terminado interesando los *textos* en sí mismos, más que los contextos, y como he asumido que puede hacerse historiografía antropológica ‘profesional’ del propio pasado, *manejando* antropológicamente los textos: luego en vez de estudiar y enfatizar solamente los ‘discursos’ etnográficos (seleccionados, pero pocos y mediocres generalmente), decidí añadirle la estrategia de *etnografiar* todos los discursos. Ello me obliga a a veces a abreviar en textos pasados que han sido reclamados desde otras disciplinas (ciencias políticas, jurídicas, éticas, filológicas e incluso botánicas), lo cual no choca realmente con la rica tradición pluricultural de nuestra materia. Con este espíritu interdisciplinar he dictado varios cursos en los masters de Filología del ILE (‘Discursos etnográficos y Etnografía del discurso’) de los últimos cinco años.

Ya lo comencé haciendo en 1988 con la expedición ilustrada del marino Alejandro Malaspina, al valorar las expediciones ‘naturalistas’ como *potlatch* reales, es decir como un tipo de comportamiento conducido más por el honor que por la utilidad y el provecho propio o nacional (en lo cual creía estar ‘innovando’ la historiografía científica, cuando en realidad proseguía en el viejo camino emprendido hace tiempo por Norbert Elías con la sociedad cortesana). Ahora también lo prosigo, tratando de mantener cierta coherencia etnográfica al manejar textos de un pasado lejano, que se ocupan de sociedades diferentes al observador. Me centraré hoy en las crónicas de Indias, en los tiempos lejanos del Renacimiento que les corresponde a muchas de ellas, porque creo que es la época menos privilegiada por mis colegas, rendidos ante la literatura de viajes ilustrada y romántica como máxi-

mo dintel de los precursores; pero procuraré extender también una mirada panorámica por épocas posteriores hasta enlazar con nuestro padre fundador, el polaco Malinowski. Fundador para muchos de la antropología franco-británica por sus obras y su protagonismo institucional, pero también y sobre todo figura clave en la ‘construcción del antropólogo’ como héroe del trabajo de campo (Kuper 1983; Stocking 1993).

Aunque muchos nos resistamos a reducir nuestro gremio al humilde oficio de ‘recolector e intérprete de material descriptivo, recogido por uno mismo en lengua nativa y sobre el terreno’, como se caracteriza al fundador polaco, es un hecho que la educación *standardizada* del antropólogo profesional —al menos en Occidente— enfatiza fundamentalmente esos caracteres ‘operativos’ a efectos de identidad. Y eso se debe en gran parte, más de lo que sería esperable para un profano, a la figura singular y paradigmática de este físico polaco que amplió estudios de psicología en Alemania y sería luego alumno y profesor de antropología en la London School of Economics, detenido por 4 años, mientras verificaba datos para sus profesores en el archipiélago de las islas Trobriand durante la Primera guerra mundial. La fecha de 1922, en que edita su *Argonautas del Pacífico occidental* (redactado curiosamente en un largo período de descanso en las Islas Canarias, Icod de los Pinos, donde su madre le había llevado varias veces de vacaciones) quedará marcada con tinta indeleble en los anales de la profesión. Como el maestro Stocking y otros autores, creo personalmente que la disciplina tiene orígenes más antiguos y plurales, pero reconozco con él también que el modelo personal de Malinowski (representado en su tienda de campaña rodeado de informantes y en actitud de escribir, como lo muestra su famosa foto a contraluz recogida en este monográfico) ha tenido una cierta *vis magica*, con fuerza paradigmática para representar al etnógrafo. Eso explica que todo alumno de antropología lo haya querido imitar en su proceso de acceso al gremio: proceso iniciático y ritual que, tal vez, ya no se realiza en comunidades oceánicas ni tribales, ni siquiera fuera del propio país sino en las propias comunidades de procedencia del estudioso; pero que, no por eso, deja de conllevar la ascética de un mismo encuentro heroico y paciente con los informantes, y un mismo ‘triumfo’ gremial, a partir de la monografía final resultante.

En este momento quiero considerar preferentemente un aspecto colateral de este proceso informativo sobre el terreno: la línea de continuidad que une a todos los etnógrafos con el ‘proceso de escritura’. Y no tanto en cuanto ‘productor’ de textos —figura literaria ya muy usada— sino de *lector*, lo que se suele considerar menos habitualmente. La mayor parte de los lectores de textos antropológicos ponen su atención solamente donde pone ‘su cámara’ —es un decir— el etnógrafo que ofrece una monografía, en la serie de

incidentes más o menos ‘fortuitos’ —pero fundamentales— sobre el terreno que conducen al descubrimiento inesperado de sus datos: no suelen fijarse, en cambio, en la serie de lecturas y de posteriores ‘confirmaciones’ de las mismas sobre el terreno, que conducen al observador a seguir buscando sin descanso determinadas cosas, y finalmente a construir explicaciones más o menos globales de los hechos en estudio, cadenas de fenómenos, casi ‘leyes’ del comportamiento... No obstante, los libros leídos para hacer el trabajo —antes, o también durante y a continuación del mismo— sirven mucho para identificar las observaciones personales, a modo de contraste, y siguen ejerciendo su pesada influencia todo el tiempo, incluso en la selección posterior del ‘material útil’ para la redacción de la monografía: lo que un cineasta llamaría ‘el proceso de montaje’ de las tomas. Si se leen despacio los conocidos textos de Malinowski, que aparentemente quieren subrayar sólo sus ‘propias’ innovaciones y descubrimientos personales —persiguiendo siempre “captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo” (resumen final de su Introducción a *Argonautas*)— también están en realidad llenos de algunas obsesiones y glosas personales, con referencia a las explicaciones anteriores o posteriores dadas al mismo fenómeno, dentro de la profesión.

Ya desde su famoso y póstumo ‘diario de campo’ (1967, traducción de 1989) son reiteradas las referencias a sus lecturas previas de profesores de antropología (ingleses y alemanes), que no parecen haber llamado la atención de casi nadie, en comparación con los numerosos comentarios suscitados por sus frases despectivas a propósito de sus informantes melanésicos, sus paranoias y recuerdos personales, o sus obsesivas lecturas de novelas policíacas. Pero más llamativas son quizás algunas de sus referencias posteriores a su famosa monografía de 1922, cuando ve que otros autores —que no han ido ellos mismos al campo sino que se nutren como ‘parásitos’ de informes ajenos— le hacen correcciones a él y a sus interpretaciones, con sus propios materiales. Así, cuando rectifica sus primeras ideas sobre los regalos ‘puros’ en una nueva monografía sobre el derecho penal oceánico (Malinowski 1926), parece estar muy sensibilizado por la crítica recibida de parte de autores como Marcel Mauss, que no ha hecho trabajo de campo pero que ha construido un monumento teórico sobre la reciprocidad como rasgo social humano, simplemente a base de lecturas diversas (sobre todo de su *Argonautas*). Véase una cita suya, como botón de muestra de esta puntilliosidad:

[...] cuando describo una categoría de ofrendas como “regalos puros” [Cap. VI, epígrafe VI: 1, pp. 183-5 en la trad. española de *Argonautas* en 1973] y bajo este nombre coloco los regalos de marido y mujer y de padre a hijos, está bien claro que cometía una equivocación (...por causa) de no considerar suficientemente la

cadena de transacciones [...]. Pero la exposición verdaderamente correcta de las condiciones —correcta desde el punto de vista tanto jurídico como económico— sería el abarcar todo el sistema de regalos, deberes, y beneficios mutuos intercambiados entre el marido por una parte, y la esposa, hijos y hermano de la esposa por otra. Entonces se vería que de acuerdo con los nativos este sistema está basado en una reciprocidad muy complicada y que a la larga los servicios mutuos restablecen el equilibrio (*nota*: Compárese el justo juicio crítico de mi expresión “regalo puro”, con todo lo que implica, que hizo M. Marcel Mauss en *L'Année Sociologique*, “Nouvelle Série”, vol. I, pp. 171s. Yo había escrito este párrafo antes de ver las críticas de M. Mauss que concuerdan substancialmente con las mías propias. *Es satisfactorio para un investigador ver que ha presentado tan bien sus observaciones que éstas permiten a otros la refutación de sus conclusiones por su mismo material*. Y a mí especialmente me ha resultado aún más agradable el constatar que después, al madurar mis ideas, éstas me han conducido independientemente a los mismos resultados de mi distinguido amigo M. Mauss.)» (Malinowski 1969: 54-55. Cursiva nuestra).

No hay tiempo ahora —desgraciadamente— de ahondar en el tema de cómo ‘percibió’ Mauss el problema desde fuera del campo (gracias a sus numerosas lecturas sobre derecho comparado, entre ellas muchas monografías recientes, pero sin trabajo personal de campo), ni de considerar el expreso y sistemático método de ‘lecturas y reseñas’ de obras etnográficas ajenas, acometido por la ‘escuela sociológica’ francesa, tanto de Durkheim como de su sucesor Mauss, a la que Malinowski se refiere con respeto, si bien casi forzado: es un tema que me entretuvo tiempo atrás durante la traducción de su *Manuel d'Ethnographie*¹, permitiéndome cotejar sus numerosas lecturas y deudas mutuas, pero también sus méritos propios de intérprete.

No es necesario referirse aquí a Lévi-Strauss, su fiel discípulo (al menos, muy testimonialmente reiterado este ‘discipulado’ en varios homenajes personales, y en la propia reedición de su famosa colección de artículos de 1950, donde se reprodujo su conocido ensayo sobre el regalo), porque

¹ Original de 1947 y reeditado 1967 en París, Payot, por su alumna Denise Paulme, que tuvo traducción mía en 1971 y 1974, en Madrid, Istmo como *Introducción a la Etnografía*. Hice el esfuerzo —tal vez atrevimiento de juventud, pero ahora lo considero benévola como precocidad de editor crítico— de completar sus frases cortadas (propias de apuntes de clase), de actualizar su bibliografía (entonces reciente para mí en mi proceso formativo), añadirle más de un centenar de páginas en notas, y numerosas ilustraciones tomadas de diversos manuales y monografías. Acaba de salir el año 2006 en el Fondo de Cultura Económica una nueva traducción castellana de esta obra, que se considera a sí misma “Primera edición en español” y carece de todo lo anterior. Se presenta así el traductor un poco a la manera como diría Durkheim de la obra famosa de Montesquieu, su personal precursor bordelés de la Sociología positiva, en su estudio doctoral latino: “prole sine matre creata”.

él sí hizo trabajo de campo en Brasil y varios de sus informes derivados —hasta cuatro— le fueron requeridos por Alfred Mettraux y Julian Steward para su famoso *Handbook of South American Indians* (Steward 1943-1963: III). Se lo tuve que recordar al maestro Palerm, que luchaba en los 70 por rebajar nuestro entusiasmo estructuralista con escrúpulos ‘escolares’ hacia la base empírica de nuestro venerado líder profesional (Palerm 1970; Del Pino 1972: 324). En realidad, su acusación etnográfica al maestro francés iba más contra la moda en boga que contra su reconocido afán teorizador, pues yo creo que Palerm estimaba esta ‘gran tradición’ sobre todo, y no el trabajo de campo en sí: de hecho, si Palerm ha pasado a la gran historia gremial —como ocurre, en grado tal vez más eminente que otros hispanos— es por sus propuestas teóricas y su énfasis pedagógico en la teoría etnológica más que por sus informes etnográficos. Aún recuerdo las largas y sucesivas entrevistas a que le sometí para historiar la antropología del exilio, cuando desdeñaba su educación boasiana bajo Elisabeth Kelly (Kelly 1952) —‘más boasiana que Boas’, repetía con fruición— en favor de su apasionada y larga afiliación a la gran teoría ecológica de su lejano nieto boasiano (Julian H. Steward, vía Kroeber). Si algo ha quedado de Palerm, aparte las esclarecedoras y celebradas polémicas sobre teorías ecológicas, son sus instrumentos pedagógicos e historiográficos para servicio del alumno (Palerm 1967, 1971, 1974, 1976, 1977, 1992), donde la historia teórica gremial es necesaria como núcleo de la tradición tribal. Él obligaba a sus alumnos, y para ello hacía breves antologías, a leer directamente a los clásicos asumiendo que en esa lectura se transmitirían las claves de una tradición cultural e intelectual que identificarían todavía hoy al antropólogo moderno.

Lo mismo ocurre con el maestro francés: durante el debate de este curso nuestro colega J.-P. Chaumeil ha reconocido que las citas actuales del maestro Lévi-Strauss en la Academia francesa ocurren más por sus grandes obras sobre parentesco y mitología que por sus etnografías de campo sobre nambikwara, caduveo, bororo, and Co., recogidas en el *Handbook* (Steward 1943-63), que ningún experto actual menciona. Es decir, la comunidad entera ‘reconoce’ aquellas facetas de su obra donde el reconocido maestro recurre más a los datos recogidos por la colectividad que a los suyos propios. ¿No es esto lealtad intelectual real al maestro Mauss, a pesar de sus reclamos incesantes en recuerdo de Boas, tal vez en busca de legitimación ‘gremial’?

Así, pues, consideraré ahora por mi cuenta el proceso de ‘escritura etnográfica’ a lo largo de la gran historia de la disciplina —de esta reflexión sobre las diferencias culturales entre las sociedades—, sobre todo en tanto que proceso de lectura de textos anteriores. Me remontaré a los documentos renacentistas como el período en que he ‘falsado’ más el experimento

propio de la definición etnográfica —que dicen los epistemólogos científicos, es decir, donde he podido descubrirlo con mayor claridad—, pero me referiré también a otras etapas clásicas (a la literatura ilustrada, la romántica y la positivista del período fundacional de la Antropología), como ‘casos’ de comprobación o verificación secundaria.

HACIA UNA REVALORIZACIÓN DE LA LECTURA, EN EL PROCESO DE ESCRITURA

Tienen los antropólogos con los textos objeto de sus lecturas el mismo tipo de comportamiento que las comunidades que ellos estudian, cuando se trata de saber sobre sus prejuicios ‘esencialistas’ a favor de la identidad cultural. Es decir, que eluden reconocer explícitamente la deuda contraída con sus propios procesos de conocimiento, disimulando que hayan recibido de ellas, de sus lecturas, la influencia básica que realmente han tenido. Las ‘tribus primitivas’ —como le llamaban los evolucionistas— se distinguen unas de otras —a veces, ocurre esta oposición simplemente entre clanes diferentes de una misma tribu o linaje— recurriendo al totemismo (como mostró Lévi-Strauss en su largo prólogo al *Pensamiento salvaje*)²: es decir, sustantivan —‘legitiman’— sus pequeñas diferencias reales expresándolas en tipologías animales (el clan de los osos frente al de los lobos, etc., acudiendo a un juego zoológico de ‘roles’, que llega a veces a afirmar un parentesco real en ciertos segmentos sociales y ciertas especies animales) para lograr de ese modo metafórico y naturalista que no se pongan en cuestión las débiles identidades que les separan.

Del mismo modo propuso el maestro francés en su conferencia segunda de la UNESCO sobre el Racismo —titulada “Racismo y cultura”³— que el racismo contiene muchas veces una defensa de la propia comunidad cultural, reforzada y amparada por supuestas razones naturales y biológicas. Se trata de un comportamiento bastante común, de naturaleza metafórica, pero los intelectuales progresistas (y gran parte de los antropólogos) no quieren entender o aceptar este ‘lenguaje’ metafórico popular sino como un error moral. Bueno, algo parecido ocurre a los antropólogos con los textos:

² El propio Lévi-Strauss (1965) admitió su deuda con el maestro inglés Radcliffe-Brown en esta observación ‘funcionalista’ —del mito con referencia al rito—, como yo reconozco deber esta nota a mi amigo Juan Villarías-Robles.

³ De 1971, pero no publicada hasta 1983 en *Le regard éloigné*, y del todo opuesta —intelectualmente— a la suya anterior de “Raza e historia” de 1952, publicada por la UNESCO a bombo y platillo. Ya no se trata de señalar el prejuicio racial como ‘error’ popular mal fundado, sino como sentimiento popular muy común al género humano, y base ‘incosciente’ y visceral de su defensa comunal identitaria. La UNESCO rechazó publicarla: no era políticamente correcta.

que aún reconociendo en la intimidad que dependen de textos previos en su vida real y cotidiana —porque no pueden negarlo del todo—, aborrecen reconocerlo debidamente a la luz del día. Yo empleo ahora también este símil totémico o racista, exagerando tal vez las similitudes, para explicar mejor el ambiguo proceso antropológico entre campo y libros. Un antropólogo no suele reconocer que tiene diferente opinión sobre un caso suyo bajo estudio por causa de sus diferentes lecturas, es decir simplemente por adoptar un punto de vista diferente y ajeno —como ocurre a veces—: así que ubica estas lecturas entre sus múltiples observaciones propias, simulando que fueran simultáneas e independientes, como hizo Malinowski con el libro de Mauss.

Un caso bastante equivalente analizó Mary Louise Pratt (1991) en su contribución al debate del famoso texto postmoderno *Writing Culture*: el de la comunidad académica que desautoriza un informe etnográfico verídico, solamente por el hecho de que su autor verdadero no es quien lo publica (sobre las obras respectivas de Florinda Dona y la joven Helena Valero). No sabe uno, a fin de cuentas, a quién censurar más: al antropólogo que asume los datos de campo ajenos como propios para elaborar su interpretación, o a la comunidad antropológica que desvaloriza toda la labor interpretativa de un miembro por usar materiales ajenos. Es evidente que la disciplina se privaría de todo crecimiento y vida propia si se abandonasen del todo los trabajos de campo, la colección de datos (mientras más controlados y bajo la propia inspección, mejor), pero también se priva de un crecimiento cualitativo, de una depuración necesaria, cuando se da tanta importancia a la recolección propia sobre la ajena. Es cierto que no se puede substituir por nada la visita al campo, y que tiene efectos indudables, pero, dado que al final la disciplina es una tarea colectiva, no debiera tomarse como un requisito personal imprescindible: para unos es un bautizo ‘sacramental’ que cambia su vida, porque puede ‘falsar’ sus teorías predilectas, pero para otros es solamente un simple trámite, poco satisfactorio, si acaso le resulta útil para algo, o para alguien. De hecho (como ocurre en todo) hay personas más dotadas para el ‘diálogo’ en el campo que otras, como existen mentes más preclaras para el establecimiento de conceptos, taxonomías, y correlaciones. Podría incluso decirse que disponer de ambas facultades en grado eminente (en el campo y en el laboratorio) supone más bien un patrimonio personal excepcionalmente afortunado⁴.

⁴ Lo mismo ocurre en otras disciplinas científicas más paradigmáticas y sus héroes; por ejemplo con Newton en astronomía o con Darwin en biología. Aunque ambos eran autores de observaciones de campo y experimentos, no cabe duda de que pasaron a la historia más bien por sus originales teorías y su manera ingeniosa de resolverlas con

Es un hecho innegable que todo proceso de escritura personal involucra la lectura de otros autores, aunque no sea habitual tomarlo siempre en cuenta, explícitamente: porque los autores suelen describir sus propios casos de estudio en referencia a otros solamente —o casi— cuando quieren mostrar la originalidad de los mismos, para lograr el contraste. Es un hecho reiterado, pero tal vez poco reconocido, que la mejor manera de mostrar la propia originalidad como autor es ‘contrastar’ nuestros textos con los ajenos, aunque la antropología parece a veces inclinada a negar justamente esta posibilidad, al menos para sí misma. Es raro que alguna disciplina humanística pretenda negar esa evidencia —que las ‘escrituras’ nacen de las ‘lecturas’—, pero la antropología lo tiene a gala: seguramente por su énfasis en el propio trabajo de campo, en el contacto directo con el informante y en la negación sistemática de la ‘marca de autor’ propia (como cuestión de principio, justamente tal vez para resaltar también la de los propios informantes). Se elude incluso la posible influencia del yo observador, para no contaminar la pureza de la observación, y mucho más aún, por tanto, cualquier dependencia de lecturas ajenas. Efectivamente, reconocer la ‘contaminación’ subjetiva del observador sería considerado ilegítimo con la ética del etnógrafo, pero decir llanamente que nuestro propio punto de vista personal quedó ‘contaminado’ de lecturas previas rayaría en una candidatura para el manicomio gremial.

Los antropólogos —puestos a hablar de textos— no hablan en público de sus lecturas⁵ propias, a lo más, del propio proceso de escritura. Precisamente de esto trataba el famoso congreso de Santa Fé (verano de 1984), que diera lugar a la conocida antología metodológica titulada originalmente *Writing Culture*, “Escribiendo cultura” (traducida parcialmente, por el subtítulo del libro, como “Retóricas de la antropología”). Ya anteriormente he llamado la atención en otro curso de postgrado “Julio Caro Baroja” anterior,

observaciones propias y ajenas. Sin embargo, ambos tuvieron que disimular sus hipótesis, apareciendo como ‘hombres inductivos’ que solamente se atrevían a formularlas al final de una larga etapa observatoria, no al principio (como realmente ocurría).

⁵ Salvo en sus diarios de campo, como Malinowski, cosa que se ha destacado menos por los comentaristas, que han señalado otras ‘presencias’, tal vez más escandalosas. Seguramente, nuestros diarios de campo permitirán ‘trazar’ mejor el hilo real de nuestro proceso de pensamiento que las presentaciones finales de los textos académicos: porque en ellos persisten nuestras lecturas y dudas, no nuestras conclusiones últimas. Así ocurrió realmente con los de Darwin, cuyo ‘cuaderno rojo’ permite comprobar sus lecturas y sus ‘procesos de verificación’ mejor que sus monografías finales: véase su editado *The red Notebook of Charles Darwin. Edited with an introduction and notes by Sandra Hebert*, por la Universidad de Cornell en 1980. Allí pueden verse las veces que usa a los viajeros a Indias (Acosta, Azara, Jorge Juan y, sobre todo, a Antonio de Ulloa y a Humboldt) en su propio viaje por América, mejor que en sus publicaciones finales.

el XVI, sobre la conveniencia de dedicar otra sesión internacional al tema de *Reading Culture*, no *Writing* esta vez, señalando la falta habitual de tratamiento de este problema, la lectura entre los antropólogos (Del Pino 1997). Es cierto que toda monografía etnográfica contiene una página inicial de agradecimientos y una bibliografía final, generalmente abultada, y es especialmente cierto que la academia oficial no niega las lecturas que deben hacerse. Pero, aparte la sinceridad y calidez dedicadas a las ayudas ajenas en la lectura del propio texto, la cita de la lectura propia real sobre textos ajenos es más bien políticamente correcta: pocos citan las pocas obras o artículos que realmente influyeron en la genealogía del propio punto de vista (por miedo a excluir posibles informantes, o a que la academia señale lagunas), y siempre se ven todos obligados a decir que la responsabilidad de errores o aciertos finales es propia. Uno debería ser igualmente sincero y selectivo en el proceso de lectura como en el de escritura, expresando la arriesgada apuesta efectuada sobre las opciones realmente seguidas, y debería exigirse eso como signo de calidad: como se exige en centros de élite la brevedad en la redacción.

Pocas veces se han ocupado los antropólogos en forma sistemática de cómo leen los textos —a otros, o a sí mismos—, tal vez convencidos de que sus problemas principales residen en las fuentes orales, visuales, etc. Pero en efecto ellos leen mucho también, antes de su trabajo de campo (textos teóricos, monografías sobre la misma región o temática, fuentes inéditas), durante el mismo (a veces, como recurso de relajación mental, como las novelas policíacas de Malinowski) y después, durante la preparación de su monografía. Sólo en este caso se reconoce explícitamente, para usarlo como confirmación de nuestra tesis originales, retóricamente.

Tal vez esta defensa inconsciente de nuestro proceso de identificación como autores se basa, como en el caso del totemismo o del racismo mencionados, en el temor al cuestionamiento del mismo que se produciría, si ofreciésemos públicamente nuestras dudas y tanteos. Sin embargo, en el caso de nuestro proceso de elaboración de 'ideas' lo mejor es reconocer las dudas: como diría Ortega, oponiendo el mundo de las ideas al de las 'creencias', en donde vivimos cotidianamente (Ortega y Gasset 1940). Una idea orteguiana es una creencia puesta en duda. Del mismo modo que el reconocimiento consciente de nuestra 'subjetividad' es tal vez la mejor llave ofrecida a los demás para acceder a un territorio compartido verdaderamente objetivo —en realidad compuesto de 'subjetividades compartidas', donde se tiene clara la posición de cada autor, cuando es considerado y ponderado al lado de la de sus fuentes e informantes—, creo que puede sostenerse que el único modo seguro y fácil de distinguir la propia aportación respecto de otras anteriores adviene verdaderamente a partir del 'puntilloso reconocimien-

to' de nuestras lecturas: las reales, las que nos provocan dudas, no las recomendables. No las que tienen peso público y producen asentimiento generalizado, sino las que apreciamos personalmente.

Ese aspecto de la autoridad del texto de autor ha sido bien detectado y estudiado en el ejemplo de los humanistas del Renacimiento, cuya evidente originalidad resaltaba más —justamente— tras su dependencia reconocida de los clásicos: no es casual que sean precisamente en las glosas a sus prestigiosas traducciones de los mismos donde se producen las mayores confidencias y perplejidades. López Piñero (en su conocida 'obra maestra' de 1979 sobre la ciencia hispana de los siglos XVI y XVII) destacó oportunamente que la verdadera revolución científica hispana circuló alrededor de discípulos de Nebrija, directos o indirectos: y bien patente resultaba en el caso de médicos como Andrés Laguna o Francisco Hernández, que pudieron mostrar sus originales estudios botánicos precisamente en sus respectivas traducciones de Dioscórides y de Plinio. Aún más llamativo fue el caso de Laguna, que compatilizó su traducción de Galeno y la disección de cadáveres —junto con su colega Vesalio—; en el de Hernández se da el resultado curioso que sus mejores anotaciones autobiográficas —de su trabajo de varios años en México, con informantes indígenas, copistas y traductores— se contienen justamente en las páginas manuscritas de su traducción de Plinio. Prueba nuevamente testimonial de la virtud 'desencadenante' sobre la escritura y la creación personal de parte de la lectura atenta —incluso mejor, si es crítica y pretende mostrar errores pasados. Esto justamente ocurre también en el campo de las 'ediciones críticas', que son verdaderamente aquellas donde el editor se involucra y no —paradójicamente— donde respeta fiel y paleográficamente los signos recibidos, sin someterlos a la propia comprensión. El conocimiento crítico sobre los otros es, casi siempre, un ejercicio paciente de 'desciframiento', que reclama sopesar todas las huellas de fuentes y lectores anteriores. Clifford Geertz acierta en comparar la etnografía a una 'descripción densa', y la hace equivaler a la lectura de un palimpsesto, sobre el cual hay borraduras y re-escrituras (Geertz 1988: 24). Por eso necesitamos mediaciones y pasos graduales que nos acerquen eficazmente a la realidad ajena, casi siempre mantenida en clave.

Se podría decir que hay una línea de continuidad sin ruptura posible entre las colecciones de textos clásicos, el Renacimiento italiano y el trabajo de campo. De Boas decía su discípulo Lowie que quería rivalizar en precisión documental con los estudios de lenguas clásicas: "la pasión que ostenta Boas por los textos en idiomas indígenas surge de la necesidad de contar con materiales que puedan, en cuanto a su valor documental, *rivalizar con nuestras fuentes para el estudio de la Atenas de Pericles o el renacimiento italiano*. Los *ipsisima verba* de los indígenas representan datos pri-

marios de la realidad cultural no oscurecidos por los efectos de una traducción libre” (Lowie 1946: 164, cursiva mía). Vean lo que Malinowski creía haber realizado en 1922, exactamente lo mismo:

De cada relato [...] de este modo estaba adquiriendo al mismo tiempo un abundante material lingüístico y una colección de documentos etnográficos, que creo necesario reproducir tal y como fueron tomados, aparte de usarlos para la redacción de este trabajo. Este *corpus inscriptionum kiriwiniensium* [de Kiriwina, Trobriand] no solo me será útil a mí mismo [...] del mismo modo que otros *corpora* constituyen *las bases para diversas interpretaciones de culturas antiguas y prehistóricas*; con la única diferencia de que [...] se les han intercalado comentarios indígenas o *scholia* procedentes de fuentes vivas”. (Malinowski 1973: 40-41)

UNA MIRADA FINAL A LAS CRÓNICAS DE INDIAS, Y OTROS GÉNEROS PRÓXIMOS

Me he topado con el fenómeno chocante de que gran parte de los cronistas de Indias que no estuvieron sobre el terreno —que escribieron textos secundarios, dependientes de informes ajenos— son más finos observadores de la ‘otredad’ americana que sus propios informantes, venidos del Nuevo Mundo con noticias frescas. En parte por su erudición del mundo antiguo, que les permitía disponer de un término adecuado de comparación y paralelo en las cosas nuevas e inesperadas de que se ocupaban en su relato del Nuevo Mundo. Pero, en parte también, porque su relato había sido construido ya con otros materiales y textos previos en el proceso de comprensión y asimilación, y podía explicarlo mejor, seleccionando entre diversas versiones.

No son los primeros viajeros, generalmente soldados de fortuna, los que perciben nítidamente y ayudan a reciclar el interés actual de las novedades sino sus posteriores ‘entrevistadores’ peninsulares (Pedro Mártir para los informes antillanos, López de Gómara para los mexicanos, el propio José de Acosta para los peruanos y mexicanos, etc.). El primer cronista mayor de Indias Fernández de Oviedo, tan orgulloso de su mucha experiencia americana, debe lo mejor de sus observaciones y reflexiones indianas al espíritu inquisitivo del erudito Pedro Mártir, y de sus otros corresponsales italianos Bembo, Navagero, Ramusio— para quienes escribe y dibuja con mimo sus observaciones de la flora y fauna americana (Carrillo 2004). Hasta cuando dice que la experiencia viajera es la que le da seguridad, y que todo se aprende navegando y no estudiando en Bolonia o Salamanca, tiene que preceder su signo personal de autoridad del eterno latiguillo, “como dice Plinio...”. Y no sólo es que use este referente antiguo para cargarse *retóricamente* de autoridad, aunque también, sino que ha sido precisamente

emulando estos libros famosos del pasado —o del presente, en particular los de su predecesor Mártir, queriendo contradecirlo por su falta de experiencia indiana— como el Nuevo Mundo ha sido percibido como ‘nuevo’.

Recuerdo lo que me costó mostrar a mis maestros etnohistoriadores (si es que lo logré alguna vez con los profesores Murra, Pease, Alcina, Ballesteros...) que los cronistas tardíos tenían observaciones más profundas para los antropólogos americanistas de hoy que los tempranos visitantes: el debate de la diarquía incaica o de la reciprocidad andina, o el complejo sistema de ceques (como ‘carta astral’ de los adoratorios y centros ceremoniales) se sustenta todavía sobre fuentes tardías (Polo, Acosta, Cobo, Molina...) ⁶.

He procurado desentrañar algo del fenómeno temprano de interés por los refranes castellanos, y me he topado reiteradamente con la huella de las glosas humanistas por parte de profesores de griego, latín y hebreo como Santillana, el comendador griego, Juan de Mal Lara, el maestro Correas, etc. (Del Pino 2002). Y me he preguntado también sobre las primeras gramáticas indígenas en el Nuevo Mundo, y vuelvo a toparme con discípulos de Nebrija o Lorenzo Valla, y con la preminencia del modelo de su gramática latina, no de la castellana, aunque parezca un contrasentido (Del Pino 2003).

Pero, si nos dirigimos a épocas posteriores, a la Ilustración o al Romanticismo, ocurre lo mismo. Ya se ha dicho —aunque creo que no lo suficiente, y merece la pena estudiarlo con más detalle— que la Ilustración no es para nada un siglo a-histórico, y que incluso el Clasicismo francés se construye en directa ‘dependencia’ —subrayo dependencia— con el Barroco hispano, del que pretende marcar las distancias, una vez que lo ha imitado hasta la saciedad, para superarlo. Habría que multiplicar entre nosotros los estudios iniciados por nuestro colega francés (Jean-Frédéric Schaub 2004). Como ha mostrado también el joven historiador ecuatoriano Jorge Cañizares siguiendo la vieja estela del italiano Antonello Gerbi, la gran novedad del conocimiento ilustrado en el caso de las noticias americanas de valor se construye en la réplica cuidadosa y reiterada de las fuentes anteriores, especialmente del Siglo de Oro. Su saber consiste en una nueva lectura de los textos anteriores. Adam Smith, William Robertson, el conde de Buffon o el propio Rousseau construyen sus argumentos en directa réplica de sus antecesores, y les dedican buenas horas a su estudio. La Condamine, por su

⁶ Villarias-Robles me recuerda que este criterio de valorización de las crónicas hispanas tardías fue anunciado como idóneo para la cultura antigua de los Andes por el gran especialista John H. Rowe, en su famoso trabajo para el enciclopédico *Handbook of South American Indians* (1946). Efectivamente, Rowe reconoce empatizar estrechamente con el jesuita andaluz Bernabé Cobo, que escribe su *Historia del Nuevo Mundo* —inédita hasta el s. XIX— en 1653, declarando que dispone de todas las fuentes antiguas reunidas y ha entrevistado a los ancianos, supervivientes.

parte, quiere resaltar que su mapa del Amazonas supera al de los padres jesuitas, y lo compara minuciosamente con el de Samuel Fritz. Lo que caracteriza la personalidad de los nuevos intérpretes ilustrados como Juan Bautista Muñoz, Fernández de Navarrete, Alejandro de Humboldt, etc. —que se vanaglorian de ‘buen gusto’ archivístico— no es su independencia de las fuentes de los cronistas, sino su excelente información de las mismas, su perspicacia para descubrir sus conexiones y ambigüedades.

Y lo mismo cabe decir de la capacidad de hallar la variedad cultural en la propia Europa por parte de los románticos, que se gesta ya en el contraste que los viajeros ilustrados hallan —y eso es lo que les atrae de España— entre la culta y homogénea Europa y las variadas aldeas hispanas (Del Pino y Romero de Tejada 1996). El Romanticismo es en mucha parte una ‘relectura’ crítica de los textos ilustrados, una especie de nuevo Barroco que enfatiza sobre el material anterior el sentimiento pasional, los colores fuertes, los ambientes rústicos... Tal vez parezca un poco sorprendente, pero así son las cosas: hay que salir del simplismo de nuestras concepciones acerca de la Ilustración como el siglo de la razón y el pensamiento geométrico. Eso no casa bien con Rousseau, con Goya... Creo que se ha interpretado mal aquello tan repetido del ilustrado Goya: “El sueño de la razón engendra monstruos”, que ya es romántico; como se hizo también mal con aquella otra frase célebre de Nebrija: “La lengua es compañera del imperio”, tan reiterada en los aledaños del 92, a quien se le hace predecir inexplicablemente la conquista americana (de que no tenía aún noticia alguna). Creo que hay suficientes apuntes y sugerencias por parte de los diversos entendidos y especialistas como para que cambiemos nuestras arraigadas ‘creencias’ —que diría Ortega— a salvo de conceptos tópicos, que todavía consideran a cada siglo como independiente del anterior, y a cada autor como genios sólo productos de sí mismo.

EL ANTROPÓLOGO COMO AUTOR Y COMO LECTOR, Y LA PERCEPCIÓN DE LA VARIEDAD LOCAL

Aunque parezca mortificante para nuestra autoimagen gremial —plenamente empirista y libre de prejuicios—, los antropólogos también somos ‘autores’ de nuestros textos etnográficos, por mucho que nos propongamos deber nuestros datos y esquemas a nuestros ‘singulares y rústicos’ informantes, de su mismísima boca. Y, como tales autores, también somos deudores de nuestras lecturas.

Es más, la utopía de nuestra ‘actitud dialógica’ con los otros —respetuosa totalmente de la espontaneidad de nuestros informantes— no es del

todo independiente de las ilusiones y de la autocrítica que hemos elaborado a partir de una moral ‘occidental’: una sociedad sanamente insatisfecha con su lento —pero definitivo— olvido de las propias tradiciones, y con su menosprecio manifiesto —aunque no siempre confesado— por los intereses de los pueblos descubiertos en sus penosos recorridos por su afán de buscar nuevos mercados, nuevos climas y productos. Esa ‘pluralidad de voces’ perseguida no sale, inicialmente, por una sugerencia de los otros, sino por una oferta occidental para salvar su propia conciencia culpable⁷. Y esa conciencia dialógica —a la postre imposible de llevar a cabo hasta el final— se ha generado poco a poco como ilusión compartida entre todos, proponiendo cada uno soluciones parciales a tanta dificultad como conlleva oír las voces plurales de los ‘informantes’ —sin seguridad cómo formularse—, mientras no cesan de formularse entre nosotros múltiples respuestas críticas a los iniciales interrogantes globales, procedentes del primer mundo.

Se dice todavía, con evidente buena fé, que nuestra disciplina aspira a no convertir en ‘objetos’ de estudio a las sociedades bajo estudio. Pero para que las múltiples voces de los otros puedan conciliarse, y enriquecer las explicaciones demandadas desde el nuevo contexto global, necesitan de antemano ser grabadas, ser ‘deconstruídas’: en suma dejar de ser muestras perennes de sujetos libres y convertirse en ‘objetos de estudio’, inmovilizados a disposición del observador curioso. Los mensajes singulares y múltiples de cada procedencia cultural, sujetos a claves y códigos incompatibles, deben ser previamente homogeneizados, por poco y mínimamente que sea, para poder ser comparados; deben someterse a *series*, en las cuales las necesidades taxonómicas demandarán de algún modo su previa ‘reducción’ y abstracción. Ya reconoció Lévi-Strauss la coincidencia temporal entre destrucción de la biodiversidad cultural y el progreso del punto de vista antropológico. A medida que nuestros sistemas de comunicación masivos avanzan, lo que se comunica —sea por la llegada anterior de la globalidad, sea por el contagio reciente de los propios medios— termina por disminuir esa variedad, y esa sorpresa antes frecuente. Por así decir, las voces plurales suelen ‘domesticarse’ antes de pasar a ser ‘escritura’, y finalmente objeto de lecturas futuras. Tal vez, la escritura contribuya a su diversidad, conservando por un tiempo estadios anteriores de la situación local, expresando la resistencia a la homogeneización, ofreciendo puntos de vista divergentes.

La variedad de nuestros registros de ‘otras’ voces y ‘otros’ mundos deriva también a veces de la propia variedad de la observación, no necesi-

⁷ Para algunos, en forma algo sumaria y siguiendo un poco al primer Edward Said (1978), esa culpabilidad forma parte del mismo caldo que los intereses comerciales e imperiales de Occidente (Pratt 1997).

riamente del objeto estudiado. El variado contexto de la observación puede hacer variar la observación y, por supuesto, influye mucho la variedad de sujetos observadores en la multiplicación de puntos de vista. Cuando queremos conservar la variedad cultural de las sociedades descritas, no debe olvidarse la importancia de los puntos de vista aplicados también. Conviene que la antropología potencie este factor de enriquecimiento de su propia tradición, cuando haga un día su propio inventario (cosa hoy más fácil que en los años 40, cuando se acometió en Estados Unidos: “Human Relations Area Files”), como para poder ‘representar’ adecuadamente el proceso particular de escritura de los textos producidos, dada la relevancia etnográfica o antropológica de los mismos.

Sabemos que la antropología nació en un contexto de poder de unas sociedades sobre otras, siendo las poderosas las que emitían su versión de las otras. Si se quiere expresar así, sabemos que el contexto de la antropología ha sido fundamentalmente ‘colonial’ —sea más o menos global su vigencia, interna y externa— pero no tenemos por qué admitir que la antropología debe servir a esta situación de partida para consolidarse a sí misma. Aún no se han acabado las voces de protesta de los años 60 contra esa temida definición *funcional* de nuestro contexto histórico. Al contrario, nuestros textos deben tratar de conservar la variedad originaria y dotarla de sentido. Pero esa meta se logrará mejor en la medida en que no se niegue a sí misma el derecho a la variedad de puntos de vista, a aplicar sobre una misma realidad fugitiva y degradada. Este enriquecimiento no se basa en la negación de la intertextualidad y el diálogo con nuestros objetos de estudio, al contrario: la autoría original nace del reconocimiento de su propio proceso ‘dialogante’ con los informantes, pero también del reconocimiento de nuestra deuda con los otros autores.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. 2001. *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford (California, EE. UU.): Stanford University Press.
- CARRILLO CASTILLO, J. M. 2004. *Naturaleza e Imperio. La representación del mundo natural en la “Historia General y Natural de las Indias” de Gonzalo Fernández de Oviedo*. Madrid: Doce calles/Carolina.
- CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: The University of California Press. [Traducido en 1991, por no decir ‘trastocado’, como *Retóricas de la Antropología*. Barcelona: Júcar.]
- DEL PINO DÍAZ, F. 1971. Notas, traducción e ilustraciones a la *Introducción a la Etnografía* de Marcel Mauss. Madrid: Itsmo. [Segunda edición en 1974.]

- . 1972. "La actualidad de Marcel Mauss en España". *Revista Española de Antropología Americana* 7 (1): 305-340.
- . 1988. «Por una antropología de la ciencia. Las expediciones ilustradas españolas como 'potlatch' reales», en F. del Pino Díaz (coord.), *Ciencia y contexto histórico nacional en las expediciones ilustradas a América*: 173-186. Madrid: CSIC.
- . 1996. (Con Pilar Romero de Tejada). "Unidad y diversidad cultural en España, según los viajeros ilustrados". En *El mundo hispánico en el siglo de las Luces. Actas del Coloquio Internacional...* Madrid: Ed. Complutense y Sociedad Española de Estudios del siglo XVIII: 1.065-1.075.
- . 1997. «Lectura contemporánea de textos proto-antropológicos, o Propuesta modernizadora para editar crónicas de Indias», en L. Díaz G. Viana y M. Fernández Montes (coords.), *Entre la palabra y el texto. Problemas de interpretación de fuentes orales y escritas*: 143-194. Madrid y Oíartzun, Guipúzcoa: CSIC y Sendoa.
- . 2002. "Procedencia clasicista de los colectores de refranes castellanos". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVII (2): 203-224.
- . 2003. "A propósito del clasicismo de Anchieta. La obra lingüística y etnográfica de los jesuitas en relación con el Renacimiento". *Revista Andina* (Cuzco, Perú) 36: 65-81.
- GEERTZ, C. 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1965. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1984. "Raza y cultura", en *La mirada distante*: 21-43. Barcelona: Argos Vergara.
- KELLY, I. y Á. PALERM. 1952. *The Taino Totonac: History Subsistence, Shelter and Technology*. Washington D. C.: Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- KUPER, A. 1983. *Antropología y Antropólogos. La escuela Británica 1922-1972*. Barcelona: Anagrama.
- LÓPEZ PIÑERO, J. M. 1979. *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona: Labor.
- MALINOWSKI, B. 1973 [1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.
- . 1969 [1926]. *Crimen y Costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1940. *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe, Austral.
- PALERM, A. 1967. *Introducción a la teoría etnológica*. México: Universidad Iberoamericana. [Tercera edición en 1997.]
- . 1970. "Una crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss", en *Ensayos y conferencias*: n.º 1. 27-32. Madrid: Cuadernos de Antropología Social y Etnología, Revista del Seminario Español de Antropología, del Departamento de Antropología y Etnología de América, Universidad Complutense de Madrid.
- . 1971. *Manual de campo del antropólogo*. Versión española de Carmen Viqueira, Ángel Palerm y Luis Olivós. México: Universidad Iberoamericana e Instituto Real de Antropología de la Gran Bretaña e Irlanda.
- . 1974. *Historia de la Etnología: Los Precursores*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIESAS).
- . 1976. *Historia de la Etnología: Los Evolucionistas*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIESAS). [Reedición en 2005.]
- . 1977. *Historia de la Etnología: Tylor y los profesionales británicos*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIESAS). [Reedición en 2004.]

- . 1992. *Guía y lecturas para una primera práctica de campo* (Evans Pritchard, Malinowski, Palerm et.al.). Querétaro (México): Universidad Autónoma de Querétaro.
- PRATT, M. L. 1991. «Trabajo de campo en lugares comunes», en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*: 61-90. Madrid-Gijón: Júcar.
- . 1997 [1992]. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad de Quilmes.
- Rowe, J. H. 1946. «Inca culture at the time of the Spanish Conquest», en J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* II: 183-330. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- . 1964. «Ethnography and ethnology in the sixteenth century». *Kroeber Anthropological Society Papers* (Berkeley, California, EE. UU.) 30 (Spring): 1-19.
- . 1965. «The Renaissance Foundations of Anthropology». *American Anthropologist*. 67 (1): 1-20.
- . 1974. «Sixteenth- and Seventeenth-Century Grammars», en D. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*: 361-379. Bloomington (Indiana, EE. UU.) y Londres: Indiana University Press.
- SAID, E. W. 1978. *Orientalism*. Nueva York: Random House. [Hay traducción castellana de María Luisa Fuentes en 1990, Madrid: Prodhufi. Segunda edición en 2002 en Barcelona: Debate.]
- SCHAUB, J.-F. 2004. *La Francia española. Las raíces hispanas del absolutismo francés*. Madrid: Marcial Pons.
- STEWART, J. H. (ed.). 1946-1959. *Handbook of South American Indians*, en 7 Vols. Nueva York: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- STOCKING, G. W. Jr. 1993. «La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski», en H. Velasco Mailló et al. (eds.) *Lecturas de antropología para educadores*: 43-93. Madrid: Trotta.

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2005

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2006